



Journal de la Société des Océanistes

125 | Année 2007-2
Spécial ESfO Marseille – 2005

Étude d'un genre cérémoniel de la tradition orale ajië, le *vivaa* (Nouvelle-Calédonie)

Julia Ogier Guindo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/1032>
DOI : 10.4000/jso.1032
ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007
Pagination : 311-320
ISBN : 978-2-85430-010-9
ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Julia Ogier Guindo, « Étude d'un genre cérémoniel de la tradition orale ajië, le *vivaa* (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 125 | Année 2007-2, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/1032> ; DOI : 10.4000/jso.1032

Étude d'un genre cérémoniel de la tradition orale ajië, le *vivaa* (Nouvelle-Calédonie)

par

Julia OGIER GUINDO*

RÉSUMÉ

La littérature orale kanak demeure largement méconnue. Il est vrai qu'il s'agit souvent de textes difficiles, comme les discours traditionnels en langue ajië nommés vivaa. Ces « discours de coutume » sont prononcés lors des cérémonies de naissance, de mariage ou de deuil, ainsi que dans d'autres occasions de la vie sociale. La parole accompagne toujours le don rituel, selon des conventions bien précises. Le vivaa est un genre poétique, comme en témoigne la présence d'un rythme spécifique et d'une langue hautement métaphorique. Dans cette culture, les paroles cérémonielles ont une puissance évocatrice telle qu'elles possèdent une efficacité de type magique. Le contenu des discours est l'objet d'une recherche de consensus social. L'orateur, par des allusions historiques et sociologiques, cherche en effet à renforcer les alliances entre les clans et à régler la question des statuts. L'obstacle majeur à l'interprétation de ces œuvres reste cependant l'ancienneté de leur composition, la société kanak ayant fortement évolué sous l'effet de la colonisation française. Le rôle de l'écriture, dans le maintien de cette tradition orale, semble alors être de renouveler la création poétique.

MOTS-CLÉS : discours cérémoniel, kanak, *vivaa*, poésie, société.

ABSTRACT

Kanak oral literature is still quite underrated. To tell the truth, traditional texts like ajië speeches, the so-called vivaa, are very complicated. Those «custom speeches» are told for birth, wedding and funeral ceremonies, and in other occasions of the social life. Words always go with ritual gift, according to specific conventions. The «vivaa speech» has a special rhythm and proceeds always allusively; it's a kind of poetic performance. Moreover, in this culture, ceremonial speech is efficient and appears to be rooted into magic thought. The speech content depends on a social consensus. Indeed, by allusions to the history, the orator tries to strengthen alliances between clans and to deal with the problem of social status. However, those pieces of poetry have been composed a long time ago and it causes difficulty in reading, because kanak society has much changed under the influence of french colonization. Then, writing can safeguard this oral tradition and revive poetic creation.

KEYWORDS: ceremonial speech, kanak, *vivaa*, poetry, society.

* UMR CNRS LACITO à Villejuif, j.ogier-guindo@wanadoo.fr

Un patrimoine littéraire méconnu

Dans la thèse de littérature comparée intitulée *Les chemins de l'imaginaire poétique dans le vivaa*, je m'appuie sur l'analyse de textes issus de l'oralité kanak. Le corpus se compose, pour une part, de discours collectés sur le terrain entre 1998 et 2001, pour une autre part de transcriptions de seconde main. Établissons tout d'abord un état des lieux en matière de connaissance de ce patrimoine oral : la littérature kanak reste mal diffusée, en Nouvelle-Calédonie comme en métropole. Dans le domaine de la littérature traditionnelle en particulier, il existe peu de publications. Depuis le recueil fondateur du pasteur missionnaire Maurice Leenhardt, intitulé *Documents néo-calédoniens* (1932), il faut noter toutefois les milliers de pages publiées en grande partie par la SELAF de textes bilingues recueillis essentiellement par les linguistes et ethnologues du LACITO. À cela s'ajoutent des textes traditionnels kanak parus pour la plupart dans des ouvrages ou des périodiques spécialisés en sciences sociales. Récemment, le centre culturel Tjibaou a commencé un grand chantier de collecte des traditions orales, à l'initiative des aires coutumières (voir *Mwà Vée* 40 et 50, 2003 et 2006). Les collecteurs sont tous locuteurs et originaires de la région concernée. Cependant, la majorité des textes ainsi recueillis n'est pas destinée à être éditée. Le genre littéraire kanak qui a toujours bénéficié de la plus large audience éditoriale est le conte. Des œuvres sont certes publiées à Nouméa, mais elles le sont rarement en version bilingue et restent en général introuvables en dehors de Nouvelle-Calédonie. En définitive, les discours traditionnels, les chants et les poésies sont quasi absents de l'édition, ce qui constitue un frein majeur à la connaissance de la culture kanak.

Il est vrai qu'il s'agit de textes difficiles. Dans le cas des discours en langue ajië, nommés *vivaa*, de longues enquêtes auprès des « vieux » des vallées de Kouaoua et de Houaïlou se révèlent indispensables pour comprendre le sens de certains énoncés. De plus, l'analyse littéraire nécessite des indications précises sur le contexte culturel et social des discours, que seuls les détenteurs du savoir traditionnel peuvent délivrer.

Énonciation codifiée des œuvres

Les conditions d'énonciation attachées aux œuvres traditionnelles kanak sont diverses suivant les genres. Tout d'abord, certaines paroles appartiennent à un clan précis, au sens où elles

sont systématiquement délivrées aux membres de ce clan qui ont le devoir de les connaître. C'est le cas en particulier des récits d'origine de clans, qui situent l'émergence d'un groupe dans un temps mythique et dans un lieu précis, chargé de la force vitale des ancêtres, ainsi que des récits d'alliances fondatrices. Ces histoires sont en principe transmises à tout homme en âge de fonder une famille, en même temps qu'une série de connaissances rituelles et mythologiques (noms de lieux, de plantes, d'ancêtres) relatives au clan dont il fait partie. L'appartenance sociale de ces récits se fonde sur le fait que le mythe est en réalité un élément de l'ensemble magique et sociologique auquel il fournit sa cohérence. Ces œuvres, perçues comme un bien privé, mais non secret par nature, peuvent être connues à l'extérieur du groupe social auquel elles font référence, mais il serait malvenu pour un étranger de les reprendre à son compte en les prononçant publiquement.

Ensuite, tout rassemblement « coutumier » et toute célébration, qu'elle soit d'ordre familial, religieux ou politique, débute par une parole cérémonielle qui accompagne un don symbolique. Des « discours de coutume » sont automatiquement prononcés lors des cérémonies de naissance, de mariage ou de deuil, ainsi que lors de la fête des prémices de l'igname et au préalable de réunion entre plusieurs familles (réconciliation, adoption, cession de terres). La parole accompagne toujours le don rituel, composé obligatoirement d'ignames et généralement de morceaux d'étoffe, de nattes ou de « monnaie » traditionnelle. Il s'agit d'échanges entre groupes accueillants d'un côté, en principe les clans paternels, et groupes invités de l'autre, les clans maternels. Les relations sociales sont ainsi manifestées par des paroles formalisées jointes aux offrandes rituelles.

Dans l'aire linguistique ajië, au centre-est de la Grande Terre, le rituel du *bwêê* (« tas de vivres » ou « part de nourriture ») possède une importance capitale. Une grande quantité de tubercules, de produits vivriers et d'objets de vannerie est entassée au milieu de la place publique, en un ou plusieurs amoncellements selon le contexte. Chacun des éléments à l'intérieur du tas possède une fonction, car il renvoie à une catégorie du monde social et cosmique, tandis que la structure globale peut être considérée comme une forme de représentation de la société. Le tas est partagé puis les parts de vivres sont distribuées, avec des discours, aux différents groupes selon les préséances hiérarchiques et statutaires.

Le terme *vivaa* signifie littéralement « parler, faire un discours ». L'expression *mêrê vivaa*, « la

trace, la voix du discours », regroupe l'ensemble des discours de cérémonie, transmis oralement de génération en génération, qui sont produits lors des « rassemblements coutumiers ». Parmi les différentes prises de parole nommées « *vivaa* », dites publiquement et scandées par la foule, il existe en fait deux types de discours. D'une part, on trouve les discours dits « au sol » face à des partenaires cérémoniels, lors des mariages, des funérailles, des naissances, comme les discours *pè vi pō*, « pour lier », auxquels s'ajoutent les discours de salutation, d'adieu, de remerciement. D'une manière générale, les femmes se tiennent en retrait, avec les jeunes et les enfants. D'autre part, les discours « sur la perche » sont criés du haut d'une estrade, comme les *pè vi yikiri*, « pour élever », ou les *perepaa*, « discours de guerre ». Les discours *pè vi yikiri*, « pour élever », sont à l'origine destinés à faire danser la foule. Hommes et femmes tournent autour du mât de l'orateur, au rythme des percussions de bambou ou d'écorces battues. De nos jours cependant, la distinction entre les genres n'est plus aussi nette qu'avant. Les discours prononcés « sur la perche » ont presque disparu et l'on entend principalement des *pè vi pō*, discours « pour lier », auxquels se mêlent parfois des passages de *pè vi yikiri*, discours « pour élever », appelés *wêvaaa*, « ouverture du discours », dans la région de Kouaoua. En 2001, Georges Débaoué disait :

« Tout ça c'est la même chose, mais quand on dit *pè vi pō*, c'est la parole, quand on dit *wêvaaa*, c'est le grand discours. »

L'art du discours et le savoir traditionnel sont, dans cette société gérontocratique et patrilinéaire, réservés à une certaine catégorie de la population. Pour être autorisé à prendre la parole en public dans des circonstances cérémonielles, il faut donc remplir plusieurs conditions. Tout d'abord, l'orateur doit posséder le statut social approprié. En aire ajië, dans la région de Houaïlou, celui qui montait jadis sur la perche pour réciter un *pè vi yikiri*, « discours pour élever », était nécessairement « un vieux chef ». On peut consulter à ce sujet les cahiers 1 à 5 de la première série de Bwêyöu Ērijyî, *Nô né bwêê*, écrits entre 1915 et 1920 (Aramiou et Euritein, 2002). Apparemment, les « discours sur la perche » étaient réservés aux chefs, tandis que les « discours au sol » étaient dits par des sujets.

Les *pè vi yikiri*, dits « sur la perche », ont la spécificité de délivrer des listes de noms de clans hiérarchisés et introduits par la formule

« j'élève... »¹. Actuellement, dans la région de Kouaoua, on nomme plutôt ces discours *wêvaaa*, « ouverture du discours », ou simplement *vivaa*, « discours ». Ici, l'orateur doit être issu d'un groupe de clans chargés de la parole, comme la branche Gowémëu, « milieu de l'igname ». Les clans Gowémëu sont en effet les intermédiaires traditionnels entre les clans *gwâ*, « tête », membres de la chefferie, et les clans *kuwêê*, « bout de l'igname », les sujets. Toutefois, tout le monde s'accorde à dire qu'à notre époque, les préséances ne sont plus aussi bien respectées qu'autrefois :

« Aujourd'hui, pour dire celui qui va parler, c'est un peu n'importe quoi. Il ne faut pas regarder aujourd'hui, c'est du cinéma ce qu'ils font maintenant les gens. Avant non, il n'y en avait qu'un seul qui pouvait parler. » (Entretien avec Niémoin Kapa, 2006)

En second lieu, celui qui prononce le discours doit détenir les compétences nécessaires : il lui faut avoir appris par cœur des œuvres traditionnelles et être en mesure de les réciter avec talent. L'art oratoire est transmis par un homme âgé à l'un de ses fils ou petits-fils classificatoires, qui doit manifester un certain intérêt pour les discours et avoir exprimé son désir d'être formé. L'apprentissage avait lieu jadis rituellement dans une case, plusieurs jeunes étant groupés autour d'un vieux. De nos jours, la plus grande partie de la mémorisation se fait lors de l'audition publique des discours, même s'il est toujours possible, après la performance, de demander des précisions à l'orateur. Lorsque un homme est jugé suffisamment savant, il peut prendre la parole dans les cérémonies au nom du clan qu'il représente.

Or, la colonisation et la conversion massive au christianisme ont provoqué une rupture profonde dans la chaîne de transmission orale de ces discours. Bien peu d'hommes sont encore en mesure d'énoncer en public des œuvres difficiles comme les *pè vi yikiri*. C'est pourquoi la bonne connaissance des discours cérémoniels est devenue la raison principale motivant le choix d'un orateur, parfois en dépit de son statut social inapproprié :

« Aujourd'hui, le meilleur orateur parle. C'est celui qui parle facilement. Mais avant c'était comme ça : il y avait un clan exprès pour parler, pour faire le discours. À un moment on a perdu notre organisation, mais tu la vois encore aujourd'hui. » (Entretien avec André Bènon, 2006)

Néanmoins, lors de toutes les cérémonies « coutumières » qui ponctuent la vie sociale

1. NDLR. – Ce qui veut dire aussi « je magnifie », « je célèbre »

kanak, l'orateur est choisi par son propre clan en fonction de ces multiples critères, même pour les discours d'accueil ou de remerciement les plus communs. Ces critères sont à la fois d'appartenance sociale et de maîtrise technique, auxquels s'ajoute une aptitude particulière, un « don » personnel. Dans tous les cas, la prise de parole d'un individu nécessite l'accord préalable de son groupe.

Poésie

Le *vivaa* est un genre éminemment poétique. Tout d'abord, le rythme permet de reconnaître la présence d'une recherche stylistique. Dans le *vivaa*, l'unité rythmique obéit à d'autres critères que ceux normalement exigés par la prosodie naturelle de la langue. Le discours est constitué de vers libres, utilisés comme procédé mnémotechnique. Pour les discours « sur la perche », les pauses respiratoires ne se produisent pas à la fin de chaque proposition ni de chaque phrase, mais au terme de chaque séquence, composée d'une série de phrases. L'orateur déclame le plus fort et le plus vite possible, tandis que l'auditoire scande le discours par des cris à chaque pause. La technique d'élocution complique ainsi la perception du sens des œuvres.

Ensuite, la fonction poétique se caractérise par la visée du message et par la mise entre parenthèses de la vie et du langage de tous les jours. Le *vivaa* relève effectivement d'une situation de communication radicalement différente de celle de la vie quotidienne. Il s'agit d'une langue à part : son niveau est élevé et ses constructions syntaxiques sont souvent erronées ou atypiques. Il manque parfois la particule *na* qui sert à introduire le sujet, si bien que celui-ci demeure implicite tout le long du texte. Outre ces phénomènes d'ellipse, les énumérations s'enchaînent généralement au moyen de la particule de coordination *mā*, « et », produisant un effet lancinant et incantatoire. On peut citer, à titre d'exemple, ce passage d'un discours de Bwêyöu Ērijyî écrit entre 1915 et 1920 (cahier 7, série 1), intitulé *Wêêvivaa kau : Vivaa né Pöia wânîi*, « Ouverture du grand discours : discours pour tous les gens de Poya » :

17. Je soulève le vent du nord dans le ciel qui écrase le jour en tournant (*qui obscurcit le ciel comme à l'annonce de l'orage*)

18. qui détruit, arrache la maison,

19. et frappe du poing sur ce pays vers la pointe de Pwanimâ et Nédiara

20. et Néo et Népèëmara et Wêêröi et Nêjörörhea,

21. et Wêêröi et Nêêyöa (un peuple).

Les textes sont parsemés de répétitions et de formules stéréotypées, comme *awa mâ kwèèbe*, « étoffe de balassor et racine de banian ». L'expression n'a souvent aucun rôle grammatical indispensable pour la phrase, étant placée en apposition, mais elle a plutôt un rôle d'efficacité de la parole, qui cherche à manifester une réalité. Les jeux sur les sonorités et sur la polysémie témoignent également de la fonction poétique de ces textes, dont les mots ne sont pas de simples outils de figuration du monde. Comme Roman Jakobson l'écrivait, la poéticité d'une œuvre se lit « en ceci, que les mots et leur syntaxe, leur signification, leur forme externe et interne ne sont pas des indices indifférents de la réalité, mais possèdent leur propre poids et leur propre valeur » (Jakobson, 1973 : 124).

Un lexique spécialisé et archaïque rend le texte hermétique. Les noms de clones d'ignames, extrêmement variés et tous liés à un groupe social défini et à une histoire particulière, illustrent bien la complexité et la richesse de cette langue du *vivaa*. La maîtrise du *vivaa* nécessite en fait la connaissance de milliers de noms et relève d'une véritable culture spécifique.

Enfin, dans l'aire *ajië*, la classification locale élève le *vivaa* au rang le plus élevé de la littérature. Son haut degré de sophistication stylistique, ainsi que la complexité de sa technique d'élocution, en font le genre le plus noble de la littérature *ajië*. Le statut social de l'orateur et les circonstances solennelles de l'énonciation font du *vivaa* un moment fort. Le respect et l'admiration que vouent tous les connaisseurs de la culture *ajië* au *vivaa* sont très révélateurs du rôle de ce type de discours dans l'élaboration et le maintien de l'identité culturelle de la région. Le *vivaa* est la fierté du pays *ajië*. Ne parlent de lui que les connaisseurs. Ce genre correspond certainement, dans cette culture, à ce que la versification classique évoque de prestigieux en Occident. Il représente les valeurs esthétiques et idéologiques d'une culture que l'on pourrait qualifier « d'élite », et exige à ce titre un long apprentissage.

Valeur efficiente de la parole cérémonielle

Au-delà de ces faits, certains textes sont liés à des enjeux considérables et rarement avoués. Tout d'abord, il faut savoir qu'en culture orale, on définit souvent toute une gamme de valeurs de la parole. Dans certaines situations, le « dire » et le « faire » sont étroitement liés. D'ailleurs, en *ajië*, le mot *nô* se traduit par « parole, acte, affaire, décision », (comme l'a déjà observé

Maurice Leenhardt. Les paroles ne s'envolent pas, contrairement à l'adage, mais demeurent et font acte.

Il existe donc en ajië une typologie des valeurs performatives de la parole. Les paroles formalisées prononcées lors des cérémonies, en particulier, sont considérées comme faisant exister la réalité nommée. Elles ont une puissance évocatrice telle qu'elles possèdent une efficacité de type magique. Les discours *pè vi yikiri* sont une invocation des ancêtres, dont la bénédiction est explicitement recherchée. L'orateur s'adresse autant au monde des morts qu'à celui des vivants. Il s'agit, dans le contexte kanak, de la manifestation d'une immanence, d'une force invisible qui apparaît par la communication entre les esprits et les êtres humains.

Isabelle Leblic définit ainsi le lien qui unit les hommes aux différentes entités surnaturelles comprises dans la notion de « choses d'ailleurs » dans la région de Ponérihouen :

« [...] les Kanak paicî considèrent qu'il existe un *continuum* entre les *âji-âboro* (littéralement "vrais/hommes", soit les hommes vivants) et les *duéé*, qui comprennent aussi bien les ancêtres proprement dits ou hommes défunts que les esprits ancestraux (*tee*) – couramment appelés "totems" en français local et par Maurice Leenhardt –, les esprits gardiens (*apièrù*) et toutes sortes d'êtres surnaturels [...]. » (Leblic, 2000 : 206)

Les mots appris par cœur génération après génération sont une émanation de l'esprit des ancêtres :

« C'est un esprit, qu'on prend et qu'on respecte. [...] Cet esprit-là il te rappelle en mémoire, c'est comme si vous mettiez ça dans votre oreille et il parle dans votre oreille. » (Entretien avec Niémoin Kapa, 2006)

L'ancienneté des discours, des récits et des chants leur confère toute leur puissance. La citation des noms de clans, de lieux, d'ancêtres, des noms d'ignames ou d'autres végétaux symboliques est rigoureusement réglementée, régie par des tabous forts. Autrefois, la déclamation publique des grands discours « sur la perche » nécessitait l'accomplissement d'un complexe magique préalable, dont la composition d'un bouquet rituel. L'orateur, qui se préparait plusieurs jours à l'avance, devait respecter des interdits alimentaires et probablement sexuels. Il mâchait certaines feuilles pour « délier sa langue » et pour que sa parole soit « fluide ». La réalisation technique du discours était toujours accompagnée d'un ensemble de rites qui lui assurait son efficacité.

C'est pourquoi la conversion des Kanak au christianisme a constitué un obstacle majeur à la

transmission orale de nombreux genres oraux, notamment des *vivaa*. Ces discours furent perçus par les convertis comme des paroles païennes et potentiellement dangereuses. Cependant, les croyances liées au pouvoir de la parole cérémonielle n'ont pas complètement disparu aujourd'hui :

« Cet esprit-là, quand il s'éloigne, tu n'as plus de protection. L'esprit n'est plus avec toi. Le langage, c'est un esprit qui est en toi. [...] Ces termes, ces paroles (les *vivaa*), tu ne les dis pas comme ça, en rigolant ou en t'amusant. C'est sacré et quand tu prononces ces paroles, ça doit être dans le sens du respect. Il y a le placement des clans dedans, il y a tout un respect d'organisation. Comme ce n'est pas écrit, c'est en mémoire, c'est une parole qui est esprit. » (Entretien avec André Bèinon, 2006)

La puissance des esprits maintient vivants certains interdits langagiers :

« en tant que Kanak, je n'ai ni le pouvoir ni le droit de m'exprimer sur les autres clans parce que eux, ils ont leurs pouvoirs à eux. Ils ont leurs magies à eux, ils ont leurs *dooki* ["diable, puissance"], leurs sorciers à eux, qui ne sont pas les mêmes que les nôtres. [...] D'autres clans peuvent entendre la généalogie de mon clan (*vivaa*) dans les coutumes, demander des explications, mais ils ne peuvent pas la dire sans autorisation. Ils pourront la dire si on la leur donne. » (Entretien avec François Luneau Tavoavianon, 2006)

Enjeux sociaux du discours

À notre époque marquée par une forte revendication identitaire, paradoxalement mêlée à une adhésion grandissante aux valeurs des sociétés industrialisées, la diffusion de certains textes traditionnels pose un autre problème. Les récits mythiques concernant l'origine géographique des clans, de même que les discours « de coutume » associant des noms de clans à des noms de lieux, peuvent soulever des conflits d'intérêt. Les spoliations foncières menées durant la colonisation française conduisent à présent des familles ou des clans à revendiquer la propriété de certains terrains, fondant leur requête sur la consultation des archives territoriales ou, bien plus souvent, sur l'audition d'un discours à caractère généalogique retraçant l'histoire du peuplement d'une région.

La terre représente un enjeu fondamental dans les rapports sociaux de la population kanak de la Grande Terre. Au départ, des conflits ont opposé les communautés kanak cantonnées dans les réserves aux colons européens, pour la restitution des terres confisquées à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle.

Durant les « événements », entre 1984 et 1988, de nombreux éleveurs européens ont quitté les terres qu'ils occupaient, cédant aux menaces et aux violences physiques. Depuis la signature des accords de Matignon en 1988, les procédures de réattribution engagées par l'État soulèvent des conflits entre ressortissants kanak. La notion de « propriété » d'un terrain n'existant pas dans les sociétés mélanésiennes selon l'acception occidentale du terme, il faut revenir à la terminologie locale : on distingue alors les « fondateurs » des groupes « accueillis » qui ont l'usage d'une terre pour une période indéfinie. Les revendications peuvent porter sur la définition du groupe propriétaire du terrain, sur le statut de la cession de terres à des groupes accueillis, ou sur des terres en déshérence (voir Naepels, 1998).

Pour bien comprendre la nature de ces conflits fonciers, il faut d'abord préciser que l'identité kanak se définit selon trois niveaux de représentation. La famille patrilinéaire, tout d'abord, est la base et le modèle de toute la société. Les relations de parenté sociale ensuite, fondées sur le rattachement de plusieurs familles à un lieu d'émergence commun, décrivent une unité clanique, ou lignagère. Cette unité est assimilée à l'image d'une case : en *ajië*, « clan » se dit *mwâârö*, qui désigne la « maison des hommes ». Le clan, dont chaque individu porte le nom en plus de son nom patronymique, forme donc le second niveau d'élaboration de l'identité, par le biais d'un ancêtre premier-né qui correspond avant tout à un toponyme d'origine. La terre en effet donne son nom au clan, qui ne peut exister sans elle.

Ensuite, chaque clan évolue dans un réseau d'alliances avec d'autres clans et fait partie d'un groupe de clans. Les unités claniques sont hiérarchisées et solidaires, sur le modèle de la phratricie, au sein d'un espace de co-résidence, la « chefferie », *mwâciri*. Cette chefferie gouverne le « pays », *névâ*, l'unité territoriale la plus vaste dans le système de représentation de l'identité. Le chef, *örökau*, est pour ses sujets le « panier de paroles », car il est à la fois le réceptacle des paroles des ancêtres, et il dépend d'une parole qui l'a institué. Le chef n'est pas possesseur de cet ensemble de personnes et de droits qu'il représente, mais il en est issu (voir Leenhardt, 1935 : 213-215). Il est le poteau central de la grande case. Les clans ont tous, au sein de la chefferie, une fonction qui leur est dévolue :

« maître des cultures, maître des terres, les gens de la maison du chef, ceux qui font la police, ceux qui ont la garde des "lieux sacrés" » (Tjibaou, in Tjibaou et Missoffe, 1995 : 27).

Le contenu des discours cérémoniels est l'objet d'une recherche de consensus entre les entités sociales présentes. Comme l'a démontré Patrick Pillon (1992) pour la vallée de Kouaoua, les noms de clans cités dans les *vivaa*, et plus particulièrement l'ordre dans lequel ces noms interviennent, visent à renforcer les alliances passées. La hiérarchie des noms dans les discours renvoie implicitement au statut des clans, et les classe selon le cas comme anciens, c'est-à-dire fondateurs du pays, ou au contraire comme adoptés. Dans les deux cas néanmoins, la complémentarité des positions sociales rend le clan indispensable à l'ensemble cohérent de la société. Les auditeurs marquent leur approbation en scandant le discours par le cri *ëi !*, « merci ! ».

Jean-Pierre Doumenge remarque que les listes contenues dans les *vivaa* « groupent surtout des noms d'hommes. Le sens de ceux-ci peut nous éclairer sur les positions sociales, parfois même sur les prérogatives agraires ». Quant aux toponymes, lorsqu'ils « ne correspondent pas à des concepts agraires, ils évoquent les relations des groupes humains » (Doumenge, 1975 : 43). Selon cet auteur :

« [...] l'homme et la terre sont si intimement liés dans la tradition orale que toute liste de noms comprend à la fois des hommes et des sites » (Doumenge, 1975 : 44)

À travers le discours, on peut donc suivre un itinéraire précis et cohérent géographiquement. Le *vivaa* élabore un système spatio-temporel où chaque groupe humain a sa place, la structure du discours reflétant l'organisation sociale globale. La construction des identités passe ainsi par le déploiement des noms des groupes, selon un concept proche de la « généalogie ».

Or, dans ces sociétés kanak, les statuts sont rarement définitifs. La compétition de prestige entre les groupes est un moteur puissant de l'évolution de la société (voir Bensa et Rivierre, 1982). Michel Naepels remarque à Houaïlou que sur plusieurs *vivaa* portant sur les mêmes espaces de co-résidence, certains noms sont accaparés et d'autres, au contraire, oubliés. De plus, l'ordre de récitation, qui constitue un ordre hiérarchique, est modifié. Or :

« [...] dans la mesure où l'énonciation est publique, elle prend un caractère d'officialisation qui la transforme en un lieu possible d'élévations ou d'humiliations » (Naepels, 1998 : 122)

Les orateurs utilisent le discours pour redéfinir la filiation des groupes et régler momentanément la question des statuts. Par conséquent, la généalogie, associée à un itinéraire originel et

fondateur, est toujours en mouvement, en perpétuelle re-création. La production d'une version plus ou moins consensuelle de l'histoire est constamment révisable. Le *vivaa* constitue ainsi dans l'aire *ajië* « le type de discours le plus formalisé portant sur une réalité sociale caractérisée sur la mobilité » (Naepels, 1998 : 122). Ce type de discours porte la parole au rang de l'engagement.

Bien souvent, le consensus est difficile à établir, car un groupe peut être en désaccord avec la version que donne l'orateur de l'histoire :

« Il y a des tricheurs dans le *mêrê vivaa* : ils changent la place des clans dans le discours. Par exemple, ils mettent le cinquième à la première place. Dans ce cas, ça fait étincelle. » (Entretien avec Siorem Karé, 2006)

Le conflit ainsi généré par le discours doit alors trouver sa solution à sa source, dans le discours lui-même, c'est-à-dire dans le réaménagement de l'histoire par les détenteurs de la tradition orale.

Certains discours cérémoniels servent justement à apaiser les tensions sociales :

« *Pè vi pô* (discours "pour lier"), tu attaches ensemble un groupe de clans. On le dit pour régler les problèmes et dans les morts. Pourquoi il y a des problèmes maintenant ? Ce sont des problèmes de terre, de pouvoir. [...] *Vi pô* ça règle les problèmes, par la parole qui se présente devant nous. » (Entretien avec Niémoïn Kapa, 2006)

Cette recherche d'un accord idéal entre les différents groupes constituant la société, qui nécessite le travail incessant des orateurs pour établir des représentations communes du passé, fournit ainsi aux genres cérémoniels tout leur dynamisme et leur créativité.

Dans les sociétés kanak, la littérature orale demeure la mémoire vivante de la civilisation. Elle constitue donc une arme de prédilection dans la compétition de prestige. Le *vivaa* donne un pouvoir considérable à celui qui le connaît, car le texte représente un fragment de l'histoire collective que l'orateur peut à son gré divulguer, dissimuler ou transformer, ce qui entraîne inévitablement des polémiques. D'ailleurs, tous les orateurs sont critiqués, pour divers motifs : ils sont souvent accusés de ne pas avoir le statut social approprié pour le type de discours qu'ils prononcent, ou de ne pas posséder les connaissances suffisantes, ou encore de mentir effrontément.

Pour les Kanak d'aujourd'hui, la tradition orale est devenue une arme dans le combat pour la terre. Or cette lutte, dont le chercheur en quête de « patrimoine immatériel » ignore bien souvent la teneur, passe désormais par la validation

de l'écrit. L'acte de propriété finalise l'acquisition d'un terrain. Le livre est souvent perçu comme la preuve matérielle et irréfutable de la véracité d'un récit ou d'une généalogie, et le collecteur d'œuvres orales peut se trouver à son insu mêlé à des conflits dont il est le principal instrument.

Problèmes d'interprétation des textes

À ces enjeux de nature religieuse, sociale et économique, s'ajoutent des questions de compréhension des textes qui, par nature, sont très difficiles d'accès. Avant la colonisation déjà, tout le monde ne pouvait pas maîtriser ce type de discours, dont le style est exclusivement métaphorique et qui rassemble une foule d'allusions à des épisodes mythologiques.

L'obstacle majeur à la traduction de ces textes reste l'ancienneté de leur composition, qui dépasse probablement cent cinquante ans. Des éléments montrent l'archaïsme de la langue, comme le démonstratif *ö* qui n'est plus utilisé depuis bien longtemps, mais qui est majoritairement employé dans le *vivaa*. L'abondance du vocabulaire se rapportant à des pratiques anciennes et parfois oubliées, comme les rites initiatiques des garçons ou certains rites funéraires, les sacrifices propitiatoires ou les différentes techniques de construction des cases, gêne la compréhension des auditeurs. Il faut bien avouer que la traduction de ces œuvres demeure souvent, sinon inachevée, au moins ambiguë, voire incertaine. Selon le vieux Siorem Karé, originaire de la tribu de Nessakouya (*Nérhëëxa i Kwéaa*, « la rivière des Kwéaa ») à Houaïlou, la meilleure technique consiste à réunir des collectifs d'hommes âgés, au moins trois ou quatre, pour pouvoir répondre aux nombreuses questions de compréhension que ces textes laissent ouvertes.

Rares sont les hommes qui sont encore capables d'énoncer publiquement des discours de cérémonie citant hiérarchiquement tous les groupes présents, en fonction de leurs lieux d'origine et de leurs alliances. La christianisation, les mouvements de population liés à la mise en réserve et l'instauration des chefferies administratives, à partir des années 1870, ont entraîné des bouleversements profonds de la société traditionnelle. Plutôt qu'une véritable « perte de mémoire » historique et sociologique, il s'agit d'un grand « brouillement des cartes », chacun se plaignant de ne plus savoir qui est qui : des clans sujets ont été nommés chefs, d'autres ont changé de nom lors des recensements ou à

l'occasion d'une migration, presque tous les groupes ayant été déplacés. Ajoutons d'ailleurs que la mise en place de l'état civil a introduit une grande confusion dans les généalogies locales. L'orthographe française a transformé tous les noms de personnes et de lieux, ce qui change leur sens littéral : par exemple, « Boréaré » pour la tribu de *Bwê raa ré*, « il fait nuit là ». Le prénom du père de famille est parfois même devenu le nom de son clan. En conséquence, les discours « coutumiers » prononcés à l'heure actuelle sont bien souvent des paroles formalisées relativement simplifiées, c'est-à-dire adaptables à chaque nouveau contexte, faisant l'impasse sur les séquences généalogiques trop problématiques.

Il est vrai que certains vieux prononcent encore des œuvres composées au début du vingtième siècle, qui font intervenir un vocabulaire et des noms propres oubliés par les locuteurs contemporains. Dans ce cas, non seulement la terminologie utilisée a évolué (par exemple, les termes relatifs à la géographie, aux éléments naturels, aux techniques de l'agriculture, de la chasse, de la pêche), mais parfois le signifié lui-même n'existe plus (par exemple, des noms d'objets rituels, des outils, des armes, des plantes). Les auditeurs comprennent alors les passages qui concernent leur groupe social, mais ils ne possèdent plus la culture suffisante pour saisir le sens de l'ensemble du texte.

Ce qui semble importer alors, c'est que ces paroles soient dites, pour leur puissance d'action sur la réalité :

« Aujourd'hui, certains taros et certaines ignames ont disparu, mais ils sont toujours cités dans le *vivaa* : ça fait vibrer les gens, c'est sonorisant. Pourtant, ils sont absents, ils ne sont pas dans les tas [de vives cérémoniels]. Parfois, on dit des phrases qu'on ne comprend plus, parce que le vocabulaire est trop ancien. On les dit parce que ça fait vibrer les personnes qui écoutent. De toute façon, on n'a pas le droit de changer le discours. Les gens sont morts avec leurs phrases, leurs mots, c'est une question de respect pour eux. Ça correspond à la société, on ne peut pas le changer. Il faut changer en connaissance de cause, mais comme on ne connaît plus rien, alors on ne change pas. On est devenus ignorants. La répétition, c'est important. La répétition des mots du grand-père est indispensable, on ne peut pas inventer. » (Entretien avec Siorem Karé, 2006)

Dans les sociétés de culture orale, on privilégie en effet la *mimesis* en littérature : la création d'œuvres nouvelles est en principe perçue de façon négative, tandis que la reproduction est plutôt valorisée. L'efficacité littéraire de la *mimesis* n'est pas fonction de l'adéquation des signes aux choses, mais dépend de la répétition d'un

modèle. En Grèce, il ne s'agit pas d'ailleurs, selon Aristote dans sa *Poétique*, d'une pure reproduction, mais d'un mime, d'une stylisation du réel qui déclenche le processus de la *catharsis*, de la purification des passions. Dans cette optique, la connaissance du monde réel devient secondaire pour interpréter les mots, car le message comporte en lui-même tous les éléments nécessaires à son interprétation.

Rôle de l'écriture

Dans ces conditions, pourquoi vouloir étudier des textes traditionnels kanak comme les *vivaa* ? Cette entreprise peut sembler d'avance vouée à l'échec et comporter le risque de provoquer des conflits. Le chercheur qui souhaite valoriser et promouvoir la tradition orale kanak doit prendre conscience de l'ensemble des problèmes que cette démarche soulève.

En passant d'un mode de communication oral au mode écrit, les œuvres changent de statut. La question de la propriété littéraire se pose alors, puisque si une œuvre orale est traditionnellement rattachée à un groupe social particulier, qui en a la charge et les droits, elle appartient à un seul auteur lorsqu'elle est écrite. La sphère identitaire du texte passe ainsi du champ collectif au champ individuel. De plus, si la diffusion d'une œuvre peut être réglementée dans une société de culture orale, et soumise à un certain nombre d'interdits, aucun contrôle n'est plus possible dès la mise par écrit, chacun pouvant prendre connaissance du texte du moment qu'il se le procure.

Mais il y a urgence, à présent, à montrer aux non-Kanak ce que l'art oratoire représente dans cette culture. De plus, les jeunes générations mélanésiennes ont besoin d'avoir accès à des textes qu'elles pourront se réapproprier pour créer de nouvelles œuvres, de style traditionnel ou plutôt contemporain. Bien loin d'être de simples paroles de remerciement ou de bienvenue, telles qu'ils se présentent souvent à notre époque en aire *ajië*, ces paroles conventionnelles ou plutôt rituelles étaient jadis, et restent parfois, de savants mélanges de création poétique et d'érudition mythologique. Toute la structure de la société traditionnelle, dans sa complexité et dans sa cohésion, apparaît dans ces discours coutumiers. On peut dire que ces œuvres sont le reflet stylisé et très élaboré du monde kanak réel et imaginaire, du cosmos tel qu'il est vécu par les gens des « tribus ». Cette vision particulièrement intelligente de l'univers, ce respect du langage et cet amour des mots, cette conception de la force

véhiculée par la parole métaphorique ne doivent pas disparaître.

La traduction d'un discours cérémoniel ancien et son interprétation sont cependant rarement définitives. Nul ne peut prétendre détenir la vérité absolue quant au sens de ces œuvres, riches de symboles et de sous-entendus. En outre, aucun corpus de textes oraux ne peut être considéré comme rassemblant l'ensemble des données sur une tradition précise. Il y aura toujours des versions prononcées et entendues quelque part qui échapperont au collecteur, si zélé soit-il. Une œuvre orale n'est, par nature, qu'une vision partielle, fragmentaire et subjective de la culture dont elle est le produit. La version originale n'existe pas en oralité, l'œuvre n'existant que dans la répétition. Toutes les versions produites peuvent donc servir de modèle à d'autres et prétendre à la légitimité traditionnelle (voir Goody, 1994).

On remarque par ailleurs que dès l'instant que l'écriture coexiste avec la tradition orale, le livre devient nécessaire à la survie de cette tradition, car un processus d'oubli s'enclenche presque immédiatement. Dans un premier temps, les bouleversements de la structure sociale, les changements politiques et religieux laissent peu de place à la transmission des traditions. Le mode d'apprentissage oral du savoir évolue et se combine généralement par la suite avec le mode écrit. Les techniques de mémorisation sont alors transformées, de même que le rapport à la création poétique. L'oralité et l'écriture deviennent complémentaires et indissociables dans la vie littéraire. En Nouvelle-Calédonie, depuis le début du vingtième siècle, de nombreux conteurs et orateurs ont transcrit des œuvres traditionnelles dans des cahiers qui sont toujours conservés par leur famille. L'existence de ces manuscrits montre qu'il ne s'agit plus d'une « oralité pure », mais d'une « oralité mixte », co-existant avec l'écriture, voire d'une « oralité seconde », l'oralité s'inspirant de l'écriture pour se recréer (Zumthor, 1983 : 36-37).

Il est donc illusoire, en Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, de vouloir conserver intactes des œuvres orales et de chercher à les protéger de tout changement. À trop vouloir enregistrer, sauvegarder, mettre « au musée » la littérature, on lui ôte ce qui la rendait vivante, c'est-à-dire son caractère public, spontané et aléatoire, en un mot, humain. C'est probablement ce qui gêne le plus les orateurs traditionnels : en mettant par écrit leur répertoire, on fige un état passager de l'œuvre sous la forme d'un texte définitif.

Cependant, l'écriture n'empêche pas une multitude de versions contradictoires d'exister

simultanément. Les textes peuvent alors s'enrichir au contact les uns des autres et être à tout moment versés aux débats. D'ailleurs, de nombreux interlocuteurs kanak expriment leur souhait de voir leur parole écrite et « libérée » par l'abandon de certains tabous :

« C'est ça qui est bon, c'est que vous sauvegardez cette culture, en copiant. Mais nous, au temps des vieux, ils ne voulaient pas donner, parce que c'est un secret pour eux. C'est dépouiller la culture quand on expose comme ça, mais ce qui est bien dans un autre sens, c'est ça. Parce qu'il y a des vieux qui ont de belles paroles, qui ont des histoires comme ça, et quand ils sont morts, c'est perdu. Avec le travail que vous faites, ça reste et les vieux ils doivent comprendre. » (Entretien avec André Bènon, 2006)

En conclusion, une solution méthodologique peut être dégagée concernant l'étude de textes traditionnels kanak. Tout d'abord, le collecteur doit s'assurer de l'accord de l'auteur-interprète pour diffuser ses œuvres. Comme dans toute enquête de terrain, il s'agit d'une relation personnelle entre le chercheur et l'informateur, qui passe d'abord ici par l'échange d'une « coutume », c'est-à-dire d'un don symbolique accompagné d'une parole convenue. Ensuite, il semble élémentaire de citer ses sources, et le cas échéant de les taire lorsque l'informateur ne souhaite pas être reconnu. Enfin, les traducteurs seraient souvent les bienvenus d'avouer leur humilité par rapport à ce travail compliqué, et signaler leurs doutes autant que leurs certitudes quant au sens de certains énoncés. C'est au prix de ces efforts, semble-t-il, que la littérature traditionnelle kanak pourra sortir de l'ombre dans laquelle elle est aujourd'hui confinée, se gonfler d'un souffle nouveau et participer aux interactions du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- ARAMIOU Sylvain et Jean EURITEIN, 2002. *Pèci i Bwèyöüu Èrijiji : Cahiers de Boesou Eurijisi, 1915-1920*, Nouméa, FELP.
- BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1982. *Les chemins de l'alliance : L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, SELAF.
- MWA VEE 40, 2003. Nouméa, ADCK/Centre Tjibaou.
- , 50, 2006. Nouméa, ADCK /Centre Tjibaou.
- DOUMENGE Jean-Pierre, 1975. *Paysans mélanésien en pays Canala*, Talence, Centre d'études de géographie tropicale, domaine universitaire de Bordeaux.
- GOODY Jack, 1994. *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presses universitaires de France.

- JAKOBSON Roman et Petr BOGATYREV, 1973. *Questions de poétique*, Paris, Seuil.
- LEBLIC Isabelle, 2000. Diables et “choses d’ailleurs” à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Cahiers de littérature orale* 48, pp. 203-230.
- LEENHARDT Maurice, 1932. *Documents néo-calédoniens* (textes bilingues), Paris, Institut d’Ethnologie.
- , 1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houailou*, Paris, Institut d’Ethnologie.
- NAEPELS Michel, 1998. *Histoires de terres kanakes : Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin.
- OGIER-GUINDO Julia, 2005. *Les chemins de l’imaginaire poétique dans le vivaa, discours traditionnel a’jië*, thèse de doctorat de littérature générale et comparée et poétique, 2 vol., Chambéry, université de Savoie.
- PILLON Patrick, 1992. Listes déclamatoires (« viva ») et principes d’organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua, *Journal de la Société des Océanistes* 94, pp. 81-101.
- TJIBAOU Jean-Marie et Philippe MISSOTTE, 1995. *La case et le sapin*, Nouméa, Éditions Grain de sable.
- ZUMTHOR Paul, 1983. *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil.